

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

161 | janvier-mars 2002

Localisation et mondialisation. Musique et société

La diaspora noire des Amériques

Réflexions sur le modèle de l'hybridité de Paul Gilroy

Christine Chivallon



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/139>

DOI : 10.4000/lhomme.139

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2002

Pagination : 51-74

ISBN : 2-7132-1404-1

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Christine Chivallon, « La diaspora noire des Amériques », *L'Homme* [En ligne], 161 | janvier-mars 2002, mis en ligne le 06 juin 2007, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/139> ; DOI : 10.4000/lhomme.139

La diaspora noire des Amériques

Réflexions sur le modèle de l'hybridité de Paul Gilroy

Christine Chivallon

THE *BLACK ATLANTIC*, ouvrage de Paul Gilroy publié en 1993, marque sans conteste un tournant important dans l'étude des diasporas, et plus généralement dans celle des identités issues des situations postcoloniales. Cet ouvrage peut être considéré comme l'une des contributions incarnant le mieux – dans l'espace académique anglophone – les positions théoriques adoptées depuis les années 1990 en lien avec l'essor des *cultural studies*¹. Il relaie une autre contribution tout aussi importante, même si elle tient en un article, à savoir celle de Stuart Hall (1994 [1990]). Les deux écrits ont en commun de déployer une nouvelle conceptualisation de la diaspora à travers l'exemple du peuple noir des Amériques, la « Black Atlantic » pour Gilroy, la diaspora « afro-antillaise » pour Hall. Cette caractéristique érige le peuple issu de l'expérience douloureuse de la traite transatlantique et de l'esclavage en figure emblématique de cette nouvelle manière de concevoir les peuples diasporiques. Alors que le peuple juif a servi ou sert de figure archétypale à la notion classique, le peuple noir des Amériques offrirait un exemple paradigmatique pour décliner cette nouvelle conception².

On se trouve ainsi en présence de deux interprétations successives du fait diasporique. La première, qualifiée ici de classique, s'appuie sur une somme de critères mis en valeur par bon nombre d'auteurs (Bruneau 1995 ; Cohen 1997 ; Safran 1991 ; Sheffer 1993) qui définissent la diaspora autour de l'idée d'un

1. La *Black Atlantic* a certainement rejoint cet espace critique associé aux *postcolonial studies* où se distinguent entre autres les écrits d'Arjun Appadurai (1990), de Homi K. Bhabha (1994), bell hooks (1990) [graphie souhaitée par l'auteur] et Gayatri C. Spivak (1988).

2. Cet écart entre les modèles diasporiques – l'un « classique » et l'autre « hybride » – et entre les expériences humaines qui leur sont associées – celle du peuple juif et celle du peuple noir – est particulièrement visible dans la contribution de Stuart Hall (1994 [1990]). Pour Gilroy, notamment dans le dernier chapitre de la *Black Atlantic*, il s'agit plus de rapprocher ces deux peuples que de leur faire signifier des contenus différents de l'expérience diasporique.

À propos de Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. London, Verso, 1993, 261 p.

peuple dispersé dont la conscience unitaire se serait maintenue par delà les effets dévastateurs de la séparation. Cette unité se construirait grâce au lien réel ou imaginaire maintenu avec le lieu d'origine où s'inscrit la filiation du peuple en exil. Ce modèle associe donc les principes de la communauté unie et solidaire tout en les reliant à la thématique du territoire et de la mémoire. C'est ainsi que James Clifford (1994) a pu dire de ce modèle qu'il était « centré », c'est-à-dire animé par l'idée d'une continuité assignable à une source, à une origine. Bref, un modèle où fonctionne la métaphore de la racine. La deuxième interprétation, que l'on peut dire « hybride », est celle que proposent Gilroy et Hall. Il ne s'agit plus de voir la diaspora comme unitaire, mais au contraire d'en saisir la socialité à travers le mouvement, l'interconnexion, la mixité des références. Formée au cœur de la modernité occidentale, l'expérience noire des Amériques serait apte à révéler cette identité forgée sur le principe de l'association des contraires, ni moderne ni traditionnelle, mais les deux à la fois. À la métaphore de la racine se substitue dès lors celle du rhizome, empruntée à Gilles Deleuze et Félix Guattari (1980), qui figure le réseau des liens et des échanges entre plusieurs localisations. Il n'est pas étonnant que les écrits de Gilroy aient été repris par le célèbre historien anthropologue James Clifford (1994) dans un article où il met en valeur la capacité de cette diaspora-là – et non pas celle qu'il qualifie lui-même de « centrée » – à s'associer aux « travelling cultures » qu'il avait auparavant définies (Clifford 1992). Paul Gilroy anticipe d'ailleurs cette convergence de vues en indiquant l'influence sur son projet « de l'idée aventureuse proposée par James Clifford » (p. 17). La « Black Atlantic » devient par là même exemplaire de ces « cultures voyageuses » qui rompent avec l'essentialisme de la tradition anthropologique pour se révéler diverses et délocalisées. Avec la diaspora « hybride » se trouve donc fortement affirmé le principe de mobilité – une mobilité à l'œuvre jusque dans les construits identitaires –, alors que la conception classique tend à se polariser sur les constances communautaires maintenues à travers le temps et l'espace.

Cet article propose une lecture critique du modèle de la diaspora « hybride » tel que le construit Paul Gilroy dans son ouvrage. Il voudrait tout autant alimenter le débat sur les sociétés afro-américaines que mettre en relation des discours scientifiques qui se déploient actuellement dans les sphères anglophone et francophone. Le « moment postmoderne » a creusé un écart entre ces discours. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer plus avant dans un tel constat, mais seulement d'affirmer la nécessité de renforcer un dialogue qui paraît avoir mis du temps à s'engager³. C'est un tel dialogue que me semblent appeler Jackie Assayag et Véronique Bénéï (2000 : 23) dans le but d'écarter à la fois le risque d'une situation d'évitement des mouvances postmodernes (« Peut-on ou doit-on faire comme si elles n'existaient pas ? »), et celui de voir l'intérêt que toute pratique scientifique se doit d'accorder à ce qui est proposé/énoncé au sein de l'espace académique attirer sur lui le désaveu arbitraire, « le préfixe générique "post" valant

3. En ce qui concerne l'anthropologie, l'article de Christian Ghasarian (1998) sur les épistémologies postmodernes et le numéro 156 de *L'Homme* (Assayag & Bénéï 2000), consacré à l'évolution du champ intellectuel outre-Atlantique, me semblent marquer l'instauration véritable de ce dialogue.

ipso facto stigmatisation » pour celui qui en use. Et si l'analyse qui suit finit par prendre ses distances avec la démarche de Gilroy inspirée du paradigme postmoderne, c'est parce qu'elle prend au sérieux le discours qui la formule et les interrogations nouvelles qu'il suscite. La succession de modèles à laquelle nous assistons, de même que l'investissement fort et somme toute assez récent dans l'imagerie de « l'hybridité », posent avec acuité de nombreuses questions sur les processus de fabrication de nos concepts, se prolongeant par des interrogations sur l'itinéraire des peuples eux-mêmes. Où une notion – ici celle de diaspora – puise-t-elle son sens ? Celui-ci est-il redevable des adéquations repérées dans l'expérience singulière de populations dispersées ? Ou se montre-t-il plus sensible aux projets sociaux de ceux, intellectuels, universitaires, chercheurs, qui fixent le contenu des concepts ?

Aborder ces questions revient en fait à explorer deux perspectives. La première exige de contextualiser ce qui appartient au domaine de la pratique et relie le sens du concept de diaspora aux acteurs (universitaires et chercheurs) qui le produisent. Il s'agit donc d'interroger l'historicité de la notion, de mettre le texte en contexte. La seconde perspective adopte un point de vue plus interne au discours « académique » pour s'intéresser au socle épistémologique qui justifie la construction du concept. On se demandera alors quelle posture est mobilisée pour rendre compte de son statut : posture « moderne », « objectivante », « relativiste », « subjectiviste » ? En sélectionnant ces deux domaines d'interrogation, cette démarche rejoint celle de l'anthropologue David Scott (1997) en dépit du fait qu'elle ne tombe pas en accord avec cette dernière et qu'elle ne suit pas le même cheminement. C'est en effet à partir de ces deux points de vue – celui de la stratégie politique des auteurs et celui de l'épistémologie – que Scott a jugé utile de mener sa lecture critique des conceptions de la « diaspora noire », parce que, nous dit-il (1997 : 21), « une anthropologie critique de la diaspora africaine doit se constituer au moyen d'une observation rigoureuse de l'histoire de ses propres catégories »⁴. Cette convergence de vues paraît signifier combien « la diaspora hybride » a rendu inévitable, comme jamais avant elle, un travail d'exploration qui prenne en compte les acteurs engagés dans le travail de conceptualisation.

Dans le propos qui suit, j'analyserai la contribution de Gilroy à partir de ces deux perspectives : d'abord, celle qui cherche à contextualiser le discours et qui amène à enregistrer en quoi ce dernier devient, pour celui/celle qui le produit, un instrument de positionnement dans un réseau de relations sociales ; ensuite, celle qui consiste à définir la posture épistémologique et qui, traduisant le statut accordé au savoir, indique aussi la façon dont est approprié l'objet de ce savoir. En conduisant ce travail, je serai amenée à « risquer un point de vue », simplement pour ne pas en rester à la seule entreprise critique qui laisserait prudemment de côté la question d'une autre interprétation possible. Avant toute chose s'impose un examen rapide du livre de Gilroy afin bien situer les éléments d'analyse qui ont été retenus ici.

4. Toutes les citations de textes en anglais figurant dans cet article sont traduites par moi.

Dans ce qui précède, j'ai insisté sur l'idée-force de l'ouvrage de Gilroy⁵, à savoir la mise en valeur du principe de connexion selon lequel aucun registre culturel développé par la diaspora noire n'est pur ; tous s'inspirent des diverses sources issues du contact particulier entre les mondes africain et européen. Se distingue ainsi une culture profondément « interculturelle » qui fait contrepoint aux ethnicismes et aux nationalismes (pp. 15-29). Par cette alchimie du brassage qui ne s'enferme dans aucune idéologie exclusive, la « Black Atlantic » peut être définie, nous dit Gilroy (p. 19), « par ce désir de transcender à la fois les structures de l'État-nation et les contraintes de l'ethnicité et de la particularité nationale ». C'est à travers le motif de l'océan, et plus encore celui du bateau, qu'il dit être un « chronotope » (un marqueur spatio-temporel), que Gilroy a choisi de figurer la spatialité de cette diaspora afin d'indiquer que son histoire reste liée à une topographie des déplacements et à un réseau de lieux multiples. La traite transatlantique et l'esclavage forment le socle de cette expérience, le nœud à partir duquel l'édification de cette « contre-culture de la modernité » a été rendue possible. Par « contre-culture de la modernité », Gilroy ne veut pas suggérer un discours anti-moderne, mais plutôt une culture capable de défier les séparations illusoire de la modernité. L'esclavage, en remplaçant l'horreur et la terreur au cœur même de l'idéologie du progrès, prédispose les hommes et les femmes qui l'ont subi à vivre dans la connaissance intime du choc des contraires (pp. 37-38, 221) et à détenir « la capacité de faire exploser les prétentions de la Modernité », selon l'expression empruntée à Neil Lazarus (1995 : 331) dans son analyse de l'ouvrage de Gilroy. Une explosion qui se traduit par l'émergence d'une culture « polyphonique », étrangère à l'enfermement dans les catégories éthiques, politiques et territoriales de la modernité.

Cette affirmation de l'esclavage comme fondateur de l'expérience diasporique s'oppose à la vision de la diaspora développée par ceux que Gilroy apparente à l'*Afrocentric project* (p. 188), et qu'il désigne explicitement comme les tenants d'une conception « absolutiste » (pp. 31, 188) réifiant les catégories raciales et ethniques. S'adressant apparemment à toutes les formes du nationalisme noir articulées autour de la revendication d'une identité raciale et culturelle construite par référence à l'Afrique, Gilroy cristallise cependant la diversité des projets dits nationalistes à partir d'une localisation – les États-Unis – et de deux figures, celles de Molefi Asante, un universitaire occupant pleinement le terrain institutionnel des *African-American studies*, et de Maulana Karenga, autre universitaire afro-

5. Paul Gilroy est originaire de la Guyana mais a vécu au Royaume-Uni. Sociologue, il a enseigné à la London University (Goldsmith College) avant d'être récemment recruté aux États-Unis (Yale University). Il est considéré comme l'un des intellectuels britanniques les plus influents dans le champ renouvelé de la sociologie. Une de ses premières contributions date de 1982 comme co-auteur du fameux ouvrage collectif du Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS), *The Empire Strikes Back. Race and Racism in '70 Britain*. Animé par Stuart Hall, originaire de la Jamaïque et reconnu comme l'un des « pères fondateurs » des *cultural studies* (Mattelard & Neveu 1996 ; Bonnet 1999), le CCCS, situé à Birmingham, a participé à l'éclosion d'une génération d'intellectuels noirs politiquement très engagés dont Paul Gilroy semble avoir assuré la relève. Celui-ci vient de consacrer un ouvrage collectif « en l'honneur » de Stuart Hall (Gilroy, Grossberg & McRobbiss 2000).

américain bien connu pour avoir inventé un rituel (le *Kwanzaa*) destiné à vivifier les racines africaines⁶ (pp. 187-190). Sans guère plus de distinction, l'idéologie nationaliste fustigée par Gilroy semble alors incarner la mouvance afrocentriste, à proprement parler plutôt académique, qui s'est principalement développée aux États-Unis au cours des dernières décennies au sein de la constellation du *Black nationalism* et du pan-africanisme⁷. Autour de Molefi Asante et de Maulana Karenga se déploie en effet une vision du monde noir se projetant complètement dans une Afrique antique, noble et pure. C'est cette Afrique là qui sert de fondement à la communauté noire dispersée, éradiquant du même coup l'esclavage que Gilroy revendique comme fondateur.

En définitive, tout l'ouvrage de Gilroy peut se lire comme une réponse adressée à l'idéologie nationaliste afrocentriste dont le projet est de restaurer une identité raciale par référence à une tradition pré-moderne et pré-occidentale transmise jusqu'ici. À cette vision sacralisante d'une origine pure maintenue hors d'atteinte de l'esclavage et du choc de la rencontre des mondes, Gilroy oppose une conception de la tradition réduite au contenu d'un atome ou d'une minuscule parcelle. Il réserve ainsi le terme *tradition* aux « qualités indéfinissables, évanescentes, minimales qui rendent les conversations possibles au sein de la diaspora » (p. 199). Étranger à la constitution d'une mémoire sédimentée ou rigidifiée, le « système culturel » est « irréductiblement moderne, ex-centré, instable et asymétrique » (p. 198). Se gardant de vouloir conceptualiser la diaspora « à travers la logique manichéenne de l'encodage binaire » (*ibid.*), Gilroy finit néanmoins par mettre face à face deux conceptions dont le sens est fourni par le schème dual qui oppose non plus la tradition à la modernité, mais la tradition à la « tradition non-traditionnelle » (*non-traditional tradition*) ou à la « mémoire vivante du même changeant » (*living memory of the changing same*) (*ibid.*). On retrouve bien ici cette logique de la pensée de Gilroy qui consiste à sans cesse figurer la diaspora à travers son « caractère double » (*doubleness*) et sa « localisation instable simultanément à l'intérieur et à l'extérieur de la modernité » (p. 73). Mais le sens de cette

6. Le *Kwanzaa*, inventé par Maulana Karenga, est une fête qui se déroule en décembre aux États-Unis comme alternative au matérialisme du Noël occidental, afin de renouer avec des traditions puisant dans la sagesse de l'ancienne Égypte.

7. L'afrocentrisme, s'il doit être associé au nationalisme noir en général, mériterait sans doute d'être décliné selon des variantes embrassant un large spectre allant de la revendication d'un héritage africain lié à une conception plus ou moins racialisée de la culture, à une idéologie raciste prônant la supériorité génétique de l'être noir et la dégénérescence du blanc, idéologie associée le plus souvent aux écrits de la psychiatre afro-américaine Frances Cress Welsing (Van Deburg 1997 : 295). Le terme semble toutefois désigner plus particulièrement « l'école afrocentriste » développée aux États-Unis par Molefi Asante (1990), et dont le projet tient à l'affirmation de l'unité d'une civilisation africaine – le foyer en serait l'ancienne Égypte – comme antérieure et préalable à toutes les autres civilisations (voir la présentation faite par William L. Van Deburg, 1997). Le politologue britannique Stephen Howe a consacré un ouvrage polémique à l'afrocentrisme pour en dénoncer les errements à partir d'une démarche consistant à statuer sur la recevabilité scientifique des arguments afrocentristes (Howe 1998). Outre le fait qu'il ne s'attarde aucunement sur les significations sociales que revêt l'adhésion à l'afrocentrisme, Howe fait aussi l'erreur de ne pas suffisamment distinguer cette mouvance d'autres conceptions tournées vers la restauration de l'héritage africain et de la dignité raciale, comme si des discours aussi divers que ceux de Blyden, Du Bois, Césaire, Garvey, Price-Mars, Fanon, Diop, Rodney... s'étaient amalgamés pour tendre « naturellement » vers un seul but, celui de l'afrocentrisme entendu dans son sens restreint.

diaspora-là ne nous est donné que parce qu'il contredit celui fourni par la version qui se réclame d'une « culture africaine authentique » (*ibid.*). Émergent alors bel et bien deux ensembles à la fois conceptuels et idéologiques : celui qu'illustre « le chronotope de la route » (pureté, authenticité) et celui que figure « le chronotope des carrefours » ou du « rhizome » (interculturalité, hybridité) (p. 28).

Le livre de Gilroy se trouve ainsi complètement traversé par le clivage entre deux conceptions identitaires, l'une relevant de la symbolique de l'unité et de la continuité, l'autre privilégiant la mobilité et le changement des référents. Ce clivage identitaire répercute du même coup les deux tendances propres à l'usage académique de la notion de diaspora s'agissant du monde noir des Amériques. Ainsi voit-on le terme diaspora employé dans une acception proche de la notion classique, mettant ainsi en valeur l'idée d'une dispersion depuis un territoire originel (l'Afrique) et le maintien d'une communauté spécifique identifiable par son héritage culturel. Sans être obligatoirement afrocentriste, cette approche se retrouve chez les auteurs qui ont les premiers appliqué cette notion au monde noir (Harris 1982), revendiquant d'ailleurs que l'étude du fait diasporique soit mise au service d'une perspective « pan-africaine » afin de maintenir et de renforcer une conscience « noire » (St Clair Drake 1982 : 453). Dans son acception plus récente, celle proposée par Gilroy, le terme diaspora prend un tout autre sens. C'est pourquoi tout jugement critique sur la pertinence du concept de diaspora ne peut faire l'économie d'un détour par les projets idéologiques que traduisent les usages pratiques de la notion par ceux qui en forgent le sens.

De la nécessité de contextualiser l'usage de la notion de diaspora

Cette étape voudrait montrer la nécessité de replacer l'usage de la notion de diaspora dans son contexte : un contexte de pratiques et d'acteurs motivés par des projets. Il s'agit en fait de tenter de retrouver la socialité de la notion, ou encore son historicité, c'est-à-dire de renouer avec ce qui rend sa définition intrinsèquement dépendante d'une participation de l'auteur à un univers social situé. Cette nécessité s'impose en raison d'un certain nombre de contradictions qui, au moins à mes yeux, finissent par être gênantes au fil de la lecture de la *Black Atlantic*. Afin de lever toute ambiguïté sur mon propos, je précise tout de suite que le concept de « diaspora » tel qu'il est défini par cette idée d'une présence simultanée de plusieurs registres de références me paraît devoir être retenu pour traduire les expressions culturelles mises en œuvre par les peuples noirs du Nouveau Monde, et particulièrement ceux des Antilles. Je décèle cependant dans la démarche de Gilroy deux écueils qui empêchent peut-être de prendre la pleine mesure de la pertinence conceptuelle de son approche.

Le premier écueil se situe dans le va-et-vient entre ce que l'on peut appeler d'une part le projet politique, d'autre part le projet théorique. Dès les premières pages, Paul Gilroy nous avertit clairement de son objectif : « Mes préoccupations, à ce stade, sont d'abord conceptuelles : j'ai tenté d'aborder le leurre continu des absolutismes

ethniques au sein de la critique culturelle produite autant par les blancs que par les noirs » (p. 3). Par cette affirmation, il semble bien que l'auteur souhaite se consacrer entièrement à un projet théorique, même s'il est mis au service d'une posture politique, à savoir démontrer que toute interprétation essentialiste considérant l'identité comme le résultat d'un état immuable, et non comme un construit variable soumis à des circonstances historiques, est une illusion (un « leurre »). À l'opposé, il entend aussi se désolidariser des théories qu'il qualifie de « pluralistes », où toute contrainte sociale disparaît pour laisser place à des identités indéterminées. De là sa célèbre formule de « l'anti-anti-essentialisme » (p. X). Sur ce point, il est essentiel d'avoir à l'esprit cette double caractéristique que Gilroy assigne aux identités diasporiques : celle d'être mues simultanément par des principes contradictoires, ce qu'il illustre par l'idée du « même changeant » (*changing same*) (p. XI). En cela, il rejoint pleinement Stuart Hall (1994 [1990] : 395) qui avait déjà parlé des identités antillaises comme « “structurées” par deux axes ou vecteurs », celui de la « similarité et de la continuité » et celui de la « différence et de la rupture ». Par cette reconnaissance de l'efficacité de principes contradictoires, Gilroy ne veut pas se soustraire au face-à-face avec les expressions nationalistes qui sont à l'œuvre au sein même de la diaspora noire. Au contraire, il affirme que « ce modèle de développement national exerce un attrait particulier sur les peuples fragilisés de la diaspora noire [...]. L'idée de nationalité occupe une place centrale, quoique changeante, dans le travail d'Alexander Crummel, Edward Blyden, Martin Delany et Frederick Douglass »⁸ (p. 35).

Une fois ce constat formulé, on attendrait donc que soit traitée de manière effective la question du nationalisme noir : comment, en effet, penser simultanément une identité que l'on pourrait dire « ouverte », non exclusive, et une identité capable également de se projeter dans des discours et des projets explicitement ethniques et nationalistes ? En admettant que la théorie essentialiste puisse être ramenée à un leurre dès lors que l'on se place sur le terrain conceptuel et que l'on s'essaie à conduire une démarche théorique de compréhension, peut-on en dire autant des idéologies elles-mêmes dont le principe de réalité n'est en rien illusoire ? L'idéologie raciale noire est-elle un leurre quand elle se présente non plus comme théorie sociale, mais comme une orientation sociale et culturelle produite par des groupes précis ? Tout le problème, avec la *Black Atlantic*, est de maintenir ces deux niveaux de réflexion amalgamés l'un dans l'autre, sans pouvoir les dissocier. Le nationalisme rejeté en tant que théorie sociale – ce avec quoi je suis d'accord – finit aussi par l'être pour sa réalité idéologique. En d'autres termes, le modèle de Gilroy finit par ne fonctionner que pour exprimer des manifestations de la diaspora quand celles-ci se prêtent à enregistrer toutes les ambivalences possibles entre la revendication raciale ou nationale et le refus de l'ethnisme, mais il semble impuissant à affronter directement le nationalisme lui-même. Car, affronter ce nationalisme, c'est prendre le risque de trouver au sein de la diaspora une composante capable de contredire le principe d'interculturalité que Gilroy tient pour trait fondamental de la « Black Atlantic ».

8. Je précise que tous ces auteurs noirs américains ou d'origine antillaise sont associés au nationalisme noir classique du XIX^e siècle (Moses 1996).

L'ouvrage évite ainsi une prise en compte théorique et conceptuelle du nationalisme noir. Il fait l'économie d'une étude rigoureuse des tendances nationalistes et de leurs significations, au point d'intégrer un niveau de généralité où tout discours construit par référence à une identité « raciale » ou même seulement « culturelle » est vu comme un fascisme en herbe. Cette caractéristique de la *Black Atlantic*, qui élude la difficile problématique de l'articulation entre pouvoir et résistance, a valu à Gilroy cette critique formulée par George Lipsitz (1995 : 196-197) : « Bien que terriblement juste dans sa réfutation du projet nationaliste visant à privilégier une identité primordiale, trans-culturelle, trans-historique unissant les Africains de la diaspora, Gilroy définit malheureusement comme "essentialiste" toute stratégie qui s'appuie sur la solidarité ethnique. Mais le peuple qui risque l'enfer pour la seule raison qu'il est noir agit logiquement et raisonnablement quand il utilise la négritude comme moyen d'augmenter le pouvoir et la solidarité du groupe [...]. Toute évaluation de choix politiques qui s'effectue sans respecter ce que les personnes pensent, comment elles signifient leur existence, comment elles produisent de l'ordre pour elles-mêmes au sein du chaos, comment elles parviennent à transformer l'oppression en une affirmation de soi plutôt qu'en une dépréciation de soi, est certainement vouée à l'échec, quel que soit son niveau de subtilité théorique. »

Certes, on pourrait rétorquer que la démonstration de Gilroy repose en grande partie sur la prise en compte d'auteurs ayant servi à construire le nationalisme noir. C'est en tout cas vrai de Martin Delany⁹, figure d'un nationalisme précurseur aux États-Unis au XIX^e siècle. Des positions « dures » de Delany, Gilroy n'ignore rien, le considérant même comme le premier penseur noir ayant forgé l'argument de l'intégrité de la race à travers l'intégrité patriarcale (p. 25). Mais dans les écrits romanesques de Delany, Gilroy finit tout de même par découvrir cette fameuse alchimie de l'interculturalité et de la transnationalité. L'exercice est sans doute plus facile pour les autres figures choisies par Gilroy : Frederick Douglass¹⁰, Richard Wright¹¹ et Du Bois¹², dont les activités et les

9. Martin Delany (1812-1885) est né en Virginie de père esclave et de mère de couleur libre. Il est l'auteur d'un ouvrage sur la condition des noirs aux États-Unis publié en 1852 (*The Condition, Elevation, Emigration and Destiny of the Colored People of the United States*). Il est connu pour ses positions « émigrionnistes » concernant le peuple noir américain. D'abord sceptique vis-à-vis d'un projet de retour vers l'Afrique et le Liberia, il s'associe dans un second temps à l'African Civilization Society, organisation américaine fondée en 1858 qui défend le projet de retour vers l'Afrique dans une perspective nationaliste et pan-africaine, incluant aussi l'objectif de « civiliser » et de « christianiser » l'Afrique (Moses 1996).

10. Né esclave dans le Maryland, Frederick Douglass (1817-1895) est une figure historique du peuple noir américain. Esclave en fuite, il rachète sa liberté. Ses dons d'orateur et son engagement le font être sur tous les fronts de la lutte pour l'émancipation. Il a pris part de manière active au mouvement abolitionniste tout comme il s'est montré critique vis-à-vis du projet « émigrionniste » de Delany (voir n. 9). Il est l'auteur d'une autobiographie : *Narrative of the Life of Frederick Douglass* (1845).

11. Richard Wright (1908-1960) est un écrivain afro-américain dont l'œuvre est consacrée à décrire et combattre la discrimination raciale (en particulier *Native Son*, 1940). Militant actif du parti communiste américain, il finit par quitter les États-Unis après la Seconde Guerre mondiale pour s'installer à Paris où il participa à la scène intellectuelle des années 1950 avec Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir.

12. W. E. B. Du Bois (1868-1963) est le fondateur de l'organisation américaine « Pour le progrès des gens de couleur » (NAACP : National Association for the Advancement of Colored People). Il est aussi l'initiateur des congrès pan-africains tenus à partir de 1919. Titulaire d'un doctorat de Harvard, il publie plusieurs ouvrages d'histoire et de sociologie (dont *The Souls of Black Folk*, 1903). Sa carrière politique oscille .../...

écrits intègrent une sphère perçue comme nuancée, de grande qualité intellectuelle, et vouée avant tout à la lutte contre les discriminations raciales. En s'appuyant sur de tels auteurs, Gilroy ne se prémunit-il pas du risque d'une confrontation avec une idéologie plus ethniciste ? Était-il possible, par exemple, de déceler dans le nationalisme de Marcus Garvey¹³ les traces du principe d'hybridité de la « Black Atlantic » ? Peut-être, mais en évitant de poser la question Gilroy semble entrer de plain-pied dans le jeu des positionnements idéologiques et stratégiques, laissant inachevé son projet théorique. Le fait que Du Bois occupe une place centrale dans l'ouvrage vient comme attester un choix politique. Ouvertement opposé à Marcus Garvey, Du Bois n'est-il pas l'homme dont le discours nationaliste a été décrit comme « ambivalent » (Moses 1996 : 228) ? N'est-il pas celui qui a conçu la notion de « double conscience » pour traduire cette appartenance simultanée à deux univers (« double soi-même ») qui « rend possible pour les hommes cette ambivalence afin que l'on puisse en même temps être Noir et Américain » (Du Bois 1959 : 19-20) ? Aucune autre notion forgée par les leaders politiques des mouvements noirs américains ne pouvait mieux épouser la conception de Gilroy. Ce faisant, en prenant le discours de Du Bois comme « preuve » du principe d'hybridité et en ignorant d'autres discours où apparaît l'idée de pureté raciale, Gilroy entretient une confusion entre son projet théorique et son projet idéologique.

On pourrait aussi penser, comme le fait Lee Lott (1995), que Gilroy aménage la vision de Du Bois en négligeant la façon dont ce dernier abordait la gestion de cette « double conscience ». Car « la double conscience des Africains-Américains implique [selon Du Bois] une identité culturelle qui, d'une façon ou d'une autre, doit fusionner avec l'identité de la *race* afin de poursuivre les idéaux "Nègres" [...]. Cette fusion exigerait du peuple noir de la diaspora qu'il donne la priorité à la conscience de race au détriment des spécificités socio-historiques des identités culturelles » (Lee Lott 1995 : 205). On sait par ailleurs (Geiss 1974 : 233) que la position de Du Bois a évolué au cours des années, exprimant l'abandon du projet d'intégration des noirs dans la société américaine au profit d'un « progrès

entre un engagement, au sein de la NAACP, pour la lutte contre les inégalités et l'intégration des Noirs dans la société américaine, et une position plus radicale pour un séparatisme volontaire des noirs. C'est cette dernière position qui domine la fin de sa vie lorsque Du Bois, en 1961, s'exile volontairement au Ghana aux côtés de Kwame Nkrumah, premier président du premier État africain ayant accédé à l'indépendance.

13. Marcus Garvey (1887-1940), originaire de la Jamaïque, est le fondateur d'un des plus importants mouvements politiques noirs, le Universal Negro Improvement Association (« Association pour le progrès universel des noirs »). Cette organisation, fondée à la Jamaïque en 1914, suscita une forte mobilisation aux États-Unis, et surtout à New York dans le contexte du « Harlem Renaissance » des années 1920. Le projet de Garvey repose sur l'intégrité de la race noire et implique une séparation volontaire d'avec l'univers blanc occidental. D'inspiration tout autant politique que messianique, il encourageait le retour vers l'Afrique, ce que Garvey concrétisa en créant une compagnie maritime, la Black Star Line, pour le rapatriement des noirs. Le pan-africanisme et le nationalisme de Garvey diffèrent de ceux de Du Bois dans le fait qu'ils ont acquis une plus grande audience populaire liée vraisemblablement à la teneur plus radicale de leur message et à leur ancrage fort dans le domaine religieux (ce qu'il est convenu de désigner par le terme « éthiopianisme », à savoir l'influence de l'interprétation de certains versets de la bible concernant l'Égypte et l'Éthiopie sur le projet de retour à l'Afrique).

dans la ségrégation volontaire », tourné lui aussi vers l'Afrique. Si la vision de Du Bois se dérobe à une interprétation ferme et univoque du principe de l'hybridité, on peut se demander si le choix de Gilroy consistant à privilégier le discours de quelques figures de la sphère politique et littéraire, était le bon. Que dire d'une sphère plus « ordinaire », celle où se construit le « culturel » au quotidien ? N'est-ce pas là que se définissent les termes d'une appartenance sociale dont le discours politique et littéraire n'est qu'une des modalités de mise en représentation ? Il reste que le choix et les interprétations de Gilroy, accrochés à des personnalités artistiques et intellectuelles dont il parvient toujours à débusquer la part « d'hybridité », finissent par se montrer chargés de l'intentionnalité de son auteur, comme si c'était le modèle qui avait en charge d'informer la socialité de la « Black Atlantic », et non à cette dernière d'inspirer une lecture théorique particulière.

À la critique de « l'évitement », par Gilroy, des composantes plus dures du nationalisme noir, on pourrait enfin objecter que le dernier chapitre de la *Black Atlantic* affronte sans détour celle de la diaspora noire ayant développé un projet identitaire radical autour de l'idée d'une centralité de la race noire. Mais la façon dont Gilroy analyse cette composante – réduite, semble-t-il, à l'afrocentrisme universitaire des États-Unis – nous renvoie de nouveau à l'écueil du projet théorique. En fait, Gilroy semble vouloir traiter l'afrocentrisme essentiellement comme une théorie sociale. En ce sens, il est en accord avec son projet théorique qui consiste à démontrer l'inconsistance qu'il y a à vouloir penser les identités par référence à un essentialisme puisé dans une tradition immuable. Mais en se débarrassant de l'afrocentrisme en tant que théorie prétendument explicative de la vie sociale elle-même, Gilroy se débarrasse aussi de l'idéologie en tant que telle et de sa réalité comme orientation communautaire. L'afrocentrisme comme choix politique ne peut plus dès lors appartenir à l'univers de la « Black Atlantic ». Le modèle identifie bien des formes animées par des principes d'ambivalence, mais il échoue à reconnaître comme appartenant eux aussi au monde de la diaspora noire les choix communautaires ou individuels attachés à un projet labellisé « afrocentriste ». Quand il dissocie les deux perspectives (p. 195) – la « Black Atlantic » et « l'Africaine-Américaine » (comprendre « l'afrocentriste ») –, quand il définit le projet afrocentriste par son « lien absolu et pervers à un modèle pour penser et connaître le sujet racial qui est *très éloigné de celui de la double conscience* » (p. 188, souligné par moi), quand il parle d'un projet politique basé sur une « définition étroitement ethnique de l'authenticité raciale » pour le distinguer de celui alimenté par des « cultures diasporiques rhisomorphiques » (p. 28), quand il oppose en définitive tout au long de son livre l'idéologie de l'interculturalité et celle du nationalisme, Gilroy fabrique bien deux mondes séparés : celui de la « Black Atlantic » et celui des nationalistes afrocentristes. De théorique, le modèle devient identitaire. Il n'est plus apte à englober « la diaspora », mais seulement à retenir certains de ses segments et à en exclure d'autres.

Le modèle de Gilroy n'est-il pas alors en passe de susciter la même critique que celle adressée aux tenants du discours de la créolité aux Antilles françaises ? Alors qu'il définit les identités antillaises par le principe de la diversité (comme « une

annihilation de la fausse universalité, du monolinguisme et de la pureté » ; Bernabé *et al.* 1989 : 28), le discours de la créolité a cependant pu être analysé comme « consacrant une nouvelle frontière entre Soi et l'Autre » en décidant de « la légitimité ou de l'illégitimité des expressions culturelles » (Giraud 1997 : 799). De son côté, Rafaël Lucas (1999) a remarqué dans les écrits littéraires rattachés au courant de la créolité une tendance à rejeter « l'Afrique, les Blancs et les Mulâtres » pour donner sens à un être « créole » non localisable à partir de ces trois entités. Autant la *Black Atlantic* que la créolité pourraient dans ce cas être des outils scandant ce qui doit ou ne doit pas appartenir à l'univers culturel noir des Amériques. Dès lors, il n'est pas étonnant de trouver, dans un climat qui tient autant du combat identitaire que de la controverse théorique, des textes qui interprètent le projet de la créolité/hybridité comme « un effort déterminé pour nier l'inéluctable centralité culturelle de l'élément africain dans la culture antillaise » (Gutzmore 2000 : 7)¹⁴.

Richard Price (2001 : 38) note avec raison que la critique adressée au modèle de la créolisation qu'il a proposé avec Mintz (Mintz & Price 1992) est en partie « militante afrocentriste », car, plutôt que d'être « utilisée au service d'une plus grande contextualisation et historicisation [...] informée par une riche connaissance de l'histoire africaine », elle cherche à « promouvoir un parti pris généralisant et dénigrant contre la créolisation ». De même, il se peut qu'à l'opposé la critique contre-afrocentriste et contre-nationaliste se nourrisse d'une ferveur militante équivalente qui relègue au second plan les procédures de connaissance de la diaspora pour investir une logique identitaire activée par le clivage du Nous/Eux. C'est en ce sens qu'on peut dire de l'ouvrage de Gilroy qu'il sert, à travers la conceptualisation de la diaspora qu'il met en œuvre, à construire le réseau des positions politiques de l'affirmation identitaire.

Risquer un point de vue

Un modèle qui s'attache à définir l'univers culturel noir des Amériques par sa dynamique particulière qui consiste à ne pas réifier une orientation culturelle parmi d'autres me semble être un modèle théorique porteur. C'est pourquoi il me paraît nécessaire d'ouvrir vers d'autres voies que celles qui se révèlent tôt ou tard fonctionner sur la base de dynamiques identitaires et de stratégies idéologiques. Si le modèle de Gilroy doit être « sauvé », il a d'abord peut-être tout intérêt à être débarrassé de la notion d'*hybridité* qui donne trop à penser qu'il s'agit d'une localisation quasi racialisée où seul aurait droit de cité un élément biologiquement métissé.

Pour plus de clarté, ne faudrait-il pas surtout laisser provisoirement en suspens la question, aussi cruciale que polémique, de l'*origine* ? Une question dont Tiffany R. Patterson et Robin A. Kelley (2000 : 15) affirment qu'elle est « fondamentale » et « encore irrésolue », et qu'ils résument de la façon suivante : « Jusqu'à quel point le peuple noir du Nouveau Monde est-il "Africain" et

14. Cette citation m'est l'occasion de remercier chaleureusement mon collègue jamaïcain Cecil Gutzmore pour toutes les occasions de dialogue maintenues à travers l'e-mail par delà nos divergences de vues.

qu'est-ce que cela signifie ? » Dans son entreprise destinée à identifier les « racines africaines » de la culture jamaïcaine, Mervyn Alleyne (1996 [1988]), loin d'ignorer les processus de changement culturel¹⁵, regrette cependant que les thèses recourant à l'interprétation de la « créativité » dans le nouveau monde – et donc de la discontinuité vis-à-vis de l'Afrique – suivent une démarche plutôt synchronique au détriment d'une approche diachronique susceptible de mieux révéler la présence africaine. Ne serait-il pas temps de revenir sur ce « synchronique » singulièrement absent dans les débats actuels sur les identités de la diaspora noire des Amériques, et dont il semble impossible, en toute rigueur, de faire l'économie ? En effet, quelles manifestations nous donnent à voir aujourd'hui – et dans un passé récent – les collectifs, les groupes et les individus appartenant à cet univers culturel ? Faire une « pause » synchronique me semble nécessaire pour évaluer la pertinence de certains des arguments de Gilroy, ce que je me propose de faire en fournissant quelques repères.

À la question de savoir ce qui mérite d'être retenu dans le modèle de Gilroy pour définir ce que pourraient être les « spécificités » de la diaspora noire des Amériques, je répondrais par l'idée de *diversité* (« multiplicity » chez Gilroy), notion qui fait référence à la multiplication des orientations collectives et à leurs inter-relations dans un tissu communautaire ouvert et dé-centré. Il m'a paru pertinent d'adopter cette perspective pour théoriser l'expérience religieuse des Jamaïcains en Grande-Bretagne (Chivallon 2001). À la différence d'autres peuples diasporiques ou migrants, la religion ne sert pas, dans ce cas, à construire une unité communautaire. Le champ religieux se constitue plutôt comme espace de recomposition permanente sous le double effet de la dynamique de création et de scission des Églises et du comportement même des fidèles, dont l'affiliation à une Église est perçue non pas comme définitive, mais variable selon le degré de satisfaction que chacun est en droit d'en attendre. Cette situation très dynamique du champ religieux est similaire à celle que Denis Constant (1982 : 56) avait définie pour la Jamaïque, à savoir un contexte « d'innovation religieuse ». Plutôt que d'être en présence d'une centralité idéologique, religieuse et normative pour le peuple diasporique, on assiste à la mise en place d'une configuration réticulaire d'où n'émerge aucun pôle dominant ayant le monopole des outils de la représentation symbolique. Cette spécificité, qui se traduit par la création de plusieurs registres religieux opérant simultanément sans pour autant être cloisonnés, se retrouve dans les autres domaines de la vie sociale. La production d'une diversité d'orientations communautaires pourrait en définitive être tenue pour l'une des formes caractéristiques que les collectifs antillais déploient pour construire leur socialité. Le sociologue Ken Pryce (1979 : 30) avait fort bien identifié cette dynamique chez les Antillais de Bristol (Grande-Bretagne) en repérant l'absence de « normes communautaires contraignantes » ou de « considérations dominantes auxquelles les individus sont forcés d'adhérer ». En multipliant les registres de

15. Mervyn Alleyne (1996 : 21) affirme ainsi : « il est évident que la culture n'est pas inhérente à un peuple mais émerge à l'intérieur d'un environnement historique donné ». Il considère néanmoins que les créations culturelles dépendent des « ressources héritées de la culture ».

référence, qu'ils soient politiques, éthiques ou religieux, la « communauté » échappe à la construction unitaire sans pour autant perdre la capacité à « faire relation », c'est-à-dire à maintenir la cohésion d'un ensemble de liens sociaux parcourant les divers segments communautaires. De ce point de vue, c'est sans doute vers les liens familiaux comme lieu d'assemblage ou de rencontre de ces registres qu'il faudrait se tourner pour comprendre comment cette dynamique de dé-multiplication n'opère pas dans le sens d'une division définitive.

Cette capacité à neutraliser la centralité communautaire existe en bien d'autres lieux de la présence antillaise, même si elle ne débouche pas toujours sur ce type d'analyse. C'est elle, à mon sens, que repère Philip Kasinitz (1992 : 111) dans les quartiers antillais de Brooklyn, à New York, dont il examine les organisations communautaires pour affirmer que « le nombre et la diversité des associations volontaires antillaises [...] est frappant ». Un de ses interlocuteurs, leader communautaire, lui dira même : « À l'intérieur de la communauté antillaise nous avons trop d'organisations. La prolifération nous affaiblit » (*ibid.* : 171). Mais cette prolifération n'atteint-elle pas son but qui serait d'échapper à la mise en place d'un système normatif dominant en lien avec ce que Philip Kasinitz nomme « l'ambivalence antillaise du *leadership* » (*ibid.* : 163) ? C'est peut-être le carnaval de Brooklyn qui fournit la réponse à cette question quand la « nature de l'événement » est décrite comme « anti-autoritaire » (*ibid.* : 158) ou « dépourvue de centre » (*centerless*) (*ibid.* : 147), ce qui fait que ce carnaval « ne peut pas être utilisé facilement à des fins stratégiques : il est trop anarchique pour être manipulé » (*ibid.* : 148).

N'est-ce pas cette même dynamique de « dé-centration » qui frappe Carolyn Cooper et Cecil Gutzmore (2000) à la Jamaïque lorsqu'ils explorent ces zones d'interface conflictuelles qu'ils désignent par le terme *border clashes* et qu'ils observent à la fois dans le registre lyrique et musical du *dancehall*¹⁶, dans la rivalité des DJs, des *sound systems*¹⁷ et de leurs territoires ? Mais comme le soulignent ces deux auteurs, l'idée de *border clash* déborde la musique et se retrouve à l'œuvre dans d'autres composantes de la culture jamaïcaine, notamment dans le domaine religieux, y compris dans le rastafarisme qui est traversé par ces lignes de partage. « Le *border clash* illustre ainsi les conceptions dissonantes, conflictuelles des systèmes idéologiques en compétition à la Jamaïque et dans les sociétés, peu disposées à l'accueil, vers lesquelles les Jamaïcains ont constamment migré » (Cooper & Gutzmore 2000 : 6).

Qu'on la considère sous l'angle conflictuel d'une rivalité entre orientations idéologiques ou comme la simple capacité à démultiplier celles-ci, la diversité sociale est bien la caractéristique qui retient ici l'attention. On pourrait citer d'autres études suggérant ce foisonnement collectif qui se dérobe à un projet

16. Il s'agit d'un nouveau style musical revendiqué comme appartenant au même univers que le reggae. Ses sonorités sont cependant plus dures et plus saccadées, ses paroles souvent plus violentes que celles du reggae. Le *dance hall* est la forme d'expression artistique par excellence des jeunes peuplant les ghettos actuels de Kingston.

17. Les *sound systems*, mis en place dès les débuts du reggae, sont des discothèques ambulantes animées par les DJs (*disc-jockey*), qui pratiquent le *toasting* ou *talk over*, c'est-à-dire des interventions parlées ou chantées qui laissent penser que la mélodie est secondaire par rapport au registre parolier (Constant 1982 : 25).

communautaire définitivement établi¹⁸. Aux Antilles françaises, la recherche sociologique ou anthropologique s'est longtemps polarisée sur cette absence de centralité communautaire pour l'envisager comme le symptôme d'une histoire éminemment douloureuse où le collectif s'était vu privé de sa capacité à se « sédimenter », à faire corps « un » et « uni » (Affergan 1983 ; Glissant 1981). Avec les écrits plus récents d'Édouard Glissant (1990), une autre interprétation a pris le relais pour ne plus considérer cette sorte d'éparpillement collectif sous le seul angle d'un manquement à l'idée de « communauté » et même de « nation », mais pour l'envisager comme une manière spécifique de construire la relation sociale, à l'écart du modèle culturel occidental régi par le mode « linéaire » de la « filiation » et du « territoire ».

Ce sont ces modalités synchroniques de création du lien social qu'il me paraît utile d'investir à nouveau. Et si la question de l'*origine* doit à nouveau être posée, elle ne peut ignorer les cinq siècles d'histoire qui séparent les peuples noirs des Amériques de l'Afrique ancestrale. Car, comment comprendre cette manière spécifique de construire le lien social si ce n'est par la connaissance intime des rapports de pouvoir générés par cette histoire ? Comment ne pas voir dans ce déploiement si particulier du social l'éventail des réponses formulées face à la contrainte extrême du pouvoir expérimentée par les peuples issus de l'esclavage ? Les cultures noires du Nouveau Monde, et singulièrement celles des univers antillais, semblent travaillées par ce souci permanent de rester *libres* de leur choix, ce que traduit le foisonnement collectif jamais réductible à un centre et à ses normes dominantes. Partout où s'affirme le pouvoir de contenir l'Autre dans la violence de catégories imposées – depuis les espaces anciens des sociétés de plantation jusqu'aux lieux des migrations les plus récentes –, le collectif, dans ses manifestations populaires, semble répondre par cette sorte de vigilance qui serait de ne pas créer à son tour d'ordre dominateur¹⁹. C'est ce que traduit à sa manière le langage poétique d'Édouard Glissant (1990 : 89) : « La plantation est un des ventres du monde [...]. Et pour finir son enfermement a été vaincu. Le lieu était clos, mais la parole qui en est dérivée reste ouverte. C'est une part mesurée de la leçon du monde. »

S'il fallait trouver une figure allégorique de cette construction collective, le rastafarisme (*rastafari*) serait en mesure de l'offrir. C'est, il me semble, dans ce mouvement politico-religieux né à la Jamaïque que l'on trouve l'expression la plus achevée de ce dispositif de vigilance vis-à-vis du pouvoir. Tout en déployant une rhétorique fortement mobilisatrice de symboles identitaires particularisants

18. On retrouve par exemple ce foisonnement en filigrane dans les textes réunis par Mary Chamberlain (1998) sur les identités des migrants antillais, et où la diversité des trajectoires migratoires et des itinéraires familiaux invitent à retenir une vision communautaire bien plus fluide que rigide, et animée par les initiatives individuelles.

19. Il est important de préciser que cette logique du foisonnement n'est pas mécanique et doit être contextualisée. J'ai proposé ailleurs (Chivallon 1997a et 1998) de considérer les « moments » de l'expérience antillaise où le retour à la construction communautaire plus territorialisée et unitaire semblait correspondre à une expérience dégagée de l'autorité coercitive des plantations coloniales. C'est le cas pour la période de développement de la paysannerie au lendemain de l'abolition de l'esclavage à la Martinique et dans d'autres îles comme la Jamaïque.

(l'Afrique *versus* Babylone, Noir *versus* Blanc...), le rastafarisme se constitue comme un espace ouvert, dépourvu de normes contraignantes. Il est désormais classique de définir ce mouvement à partir de sa caractéristique, si étonnante pour une « organisation » qui reste malgré tout clairement identifiable, d'être une structure « acéphale », « fragmentée et inorganisée », qui traduit une « résistance à l'ordre centralisé » (Chevannes 1998 [1995] : 31-32). Plus étonnant encore est le fait que cette résistance à l'ordre n'est pas le résultat de difficultés que tel ou tel groupe pourrait rencontrer pour faire émerger une organisation structurée, mais qu'elle découle d'une véritable posture éthique. À travers la philosophie du *I an I* (« Je et Je », c'est-à-dire l'affirmation du « Nous » comme la rencontre de deux individualités), qui fournit le soubassement idéologique du mouvement, s'exprime ce que Ennis B. Edmonds (1998 : 352), à la suite d'autres auteurs, décrit de la manière suivante : « l'individualisme épistémologique ou l'autorité individualiste est enraciné dans le concept philosophique du "I an I" qui débouche sur une insistance du rastafarisme sur la liberté radicale et la démocratie qui est très résistante à la centralisation [...]. Par conséquent, la localisation de l'autorité est dans chaque individu. » Le mouvement rastafari n'exprime-t-il pas dès lors l'aboutissement de ce que les collectifs de la diaspora noire des Amériques mettent en œuvre de manière bien plus « inconsciente », à savoir le souci de soustraire le lien social à un système de normes oppressives et contraignantes ?

Le modèle de Gilroy, s'il doit définir la diaspora par le « désir de transcender à la fois les structures de l'État-nation et les contraintes de l'ethnicité » (1993 : 19), peut convenir pour désigner ce processus par lequel la multiplication communautaire participe à l'évitement d'une centralité ethnisante et autoritaire. On se rapprocherait alors de la conception d'Édouard Glissant (1990 : 156 et 27) et de son idée d'une « identité de la Relation » – désignation sans doute moins ambiguë que celle d'hybridité – pour rendre compte d'une socialité par référence au réseau et à la transversalité (comme « capacité à la variation », comme « aptitude à donner avec »), et par opposition aux identités fondées sur la symbolique de la filiation territorialisée (par « pulsion totalitaire de la racine unique »).

Mais si le modèle doit servir presque exclusivement à rechercher le caractère « hybride » de tout discours, de toute manifestation artistique et culturelle, il est en passe d'ignorer ce qui fait véritablement la diversité (*multiplicity*) de l'univers noir des Amériques. Et c'est bien ce que finit par faire Gilroy dans son dernier chapitre lorsqu'il tente de rapprocher la trajectoire du peuple juif et celle du peuple noir américain. Pour que ce rapprochement soit possible, il faut que Gilroy affirme que « les parallèles aisés sont affaiblis par des facteurs tels que l'absence d'unité religieuse parmi les noirs du Nouveau Monde ou encore les diverses manières qu'ont les différents groupes de formaliser leur imaginaire, leurs rituels de retour à l'esclavage et à ses terreurs. Il manque aux noirs en Occident l'idée d'un ancêtre commun » (p. 212). Si cette comparaison entre les deux peuples diasporiques, noir et juif, aboutit à éliminer ce qui fait la véritable spécificité du peuple noir, à savoir la diversité de ses registres communautaires et son absence de construction unitaire, les résultats d'une telle démarche ont-

ils encore quelque chance d'être pertinents ? En ignorant la diversité là où elle se déploie, Gilroy passe à côté des enseignements qu'une comparaison avec le peuple juif aurait pu fournir. Car, plutôt que de se ressembler, les deux expériences se répondent ou répercutent comme en miroir l'alternative possible que peut faire naître la connaissance des traumatismes de l'oppression : d'un côté la réponse « communautaire » réfugiée dans la symbolique du territoire enraciné, réel ou imaginaire ; de l'autre, la réponse du « divers » évitant de reproduire les violences de la centralité communautaire.

La diversité en question n'est donc plus celle qui se loge dans un élément unique (le discours de Du Bois, celui de Delany, la musique noire : reggae, hip hop...), mais celle qui exprime le rapport possible entre plusieurs éléments hétérogènes. Vu sous cet angle, le modèle permet de saisir dans un même ensemble la diversité des registres politiques de la diaspora, et non plus à en tenir un comme caractéristique. Car la tendance nationaliste, comme le projet afrocentriste dans ses expressions les plus radicalement revendicatrices d'une pureté raciale, fait partie intégrante de cette pluralité de registres sans jamais pour autant devenir une idéologie normative réductible à l'ensemble de la diaspora. Mais pour révéler cette capacité (synchrone) de la diaspora à maintenir la diversité, à multiplier et relier les registres communautaires, le modèle de Gilroy devrait sans doute – hormis peut-être certaines pages consacrées à la musique – être extirpé de sa tendance à ne prendre en considération que les discours des intellectuels, dont ceux de la sphère pan-africaniste. En conclusion de son ouvrage sur le « pan-africanisme », Imanuel Geiss (1974 : 424) ne disait-il pas qu'il s'agissait là d'un groupe réduit d'intellectuels (« de minuscules minorités de l'élite intellectuelle moderne ») ? Est-ce à dire qu'en ne s'intéressant qu'à la sphère de quelques hommes (et à celle, il est vrai, de Toni Morrison) ayant à un moment ou à un autre produit un discours propulsé dans le domaine public, Gilroy a laissé de côté la réalité quotidienne de la diaspora dans ses expressions plus modestes et ordinaires ? Ici se loge sans doute le deuxième écueil de la *Black Atlantic*, celui qui relève de la posture épistémologique, sur laquelle je vais revenir.

Il n'est pas possible, dans le cadre de cet article, de développer davantage des arguments qui paraissent appeler une recherche plus approfondie d'adéquation entre le modèle et la réalité qu'il se propose de comprendre. Je voudrais cependant faire une dernière remarque afin de suggérer tout l'intérêt qu'il y aurait à évaluer différemment les univers nord-américain et antillais. Ce en quoi je rejoins le point de vue de Ibrahim K. Sundiata (1996) qui distingue la situation diasporique des États-Unis de celle de la Caraïbe selon que la conscience de « race » joue comme principe organisateur dans le premier cas et moins dans le second. Au vu de la destinée tellement différenciée du message de Marcus Garvey, aux États-Unis où il s'affirme comme le substrat d'une pensée nationaliste, et à la Jamaïque où il a donné naissance à la mouvance du rastafarisme marquée par son refus de l'ordre, il y a tout lieu de penser à des univers culturels diasporiques bien distincts.

J'en viens au second écueil de la *Black Atlantic* : celui de la posture épistémologique. À juste titre Robin Cohen (1997, 1998) associe le développement du modèle « hybride » à la montée du postmodernisme. Une étude comparative de l'usage de la notion de diaspora dans les espaces académiques francophone et anglophone (Chivallon 1997b) confirme cette relation. Là où le postmodernisme a fleuri – espace anglophone –, le monde noir des Amériques s'est vu doté de qualités nouvelles en même temps que consacré véritablement comme peuple diasporique. Dans l'espace francophone, resté sensible à une sociologie plus conventionnelle, l'usage du terme diaspora ne fonctionne pas ou peu pour ce même monde dont on attend qu'il épouse parfaitement les contours d'une diaspora classique, avec notamment la production d'une forte conscience communautaire.

Je ne peux détailler ici en quoi la diaspora hybride est en phase avec le postmodernisme²⁰. On retiendra seulement qu'elle correspond à une double exigence des mouvances postmodernes : celle de se défaire des usages d'une pensée catégorisante et binaire directement imputable à la modernité ; celle, ensuite, de rompre avec tout essentialisme du sujet pour reconnaître le caractère variable des identités. Cette deuxième préoccupation rejoint la volonté d'intégrer des savoirs divers et relatifs non soumis à l'impératif de l'universalisme, et correspond à ce qu'il est convenu d'appeler « le retour du sujet ». L'ouvrage de Gilroy me semble répondre à cette double exigence. Son entreprise, bien que se distanciant d'un relativisme excessif, suit cette ligne postmoderne que Robin Cohen (1995), visiblement plus adepte d'une orthodoxie sociologique, interprète comme une vision « iconoclaste » de la diaspora.

Sur le plan de la posture épistémologique, Gilroy va, là encore, opérer par confusion. Même s'il nous dit que son intérêt est avant tout « conceptuel », il ne précise pas de quelle manière il définit une démarche conceptuelle. Souhaite-t-il conduire celle-ci dans une optique de recherche d'adéquation entre concept et manifestations du réel sociologique, ce qui renvoie à la tentative (moderne) d'objectivation ? Ou bien veut-il s'en tenir au refus de la prétention d'un projet de connaissances reposant sur le lien entre données empiriques et théorisation, ce qui relève de la posture (postmoderne) relativiste ? En fait, Gilroy ne dira rien là-dessus afin de laisser à son « objet » de recherche, qu'il ne nommera bien sûr jamais comme tel, toute la responsabilité de porter le projet postmoderne. Car c'est bien dans la rhétorique postmoderne que s'inscrit son ouvrage, du moins si l'on comprend cette rhétorique comme caractérisée par une vigilance constante à l'égard de tout ce qui peut dénoter un usage des catégories modernes, pour trouver refuge dans des termes, formules et figures chargés d'évoquer l'indétermination désirée. La phraséologie de la *Black Atlantic* doit obéir à ce qui fait figure de mot d'ordre : refuser « la logique manichéenne de l'encodage binaire »

20. Pour une présentation critique des diverses tendances du postmodernisme, voir Chivallon 1999.

(p. 198), aller « au-delà de l'opposition binaire entre les perspectives nationale et diasporique » (p. 29). D'où l'invention de formules telles que *anti-anti-essentialism* ou *non-traditional tradition*. D'où, sans doute aussi, l'absence d'un positionnement épistémologique exposé clairement, mais surtout la projection dans la diaspora noire elle-même de cette intention d'indétermination épistémologique. Paul Gilroy ne nous dit-il pas : « Je propose donc que nous relisions et repensions l'expression de cette contre-culture non plus simplement comme une succession de tropes et de genres littéraires, mais comme un *discours philosophique* qui refuse la séparation occidentale moderne entre éthique et esthétique, entre culture et politique » (p. 39 ; souligné par moi). On ne peut mieux exprimer le saut qui s'opère entre le projet épistémologique et la situation sociale qu'il veut nous présenter. Gilroy procède ici par « procuration » en déléguant en définitive à la diaspora, et à elle-seule, la responsabilité de figurer la rupture épistémologique avec le projet moderne. Il faut donc bien que cette diaspora nous parle d'hybridité, de mobilité, de mouvements, de délocalisations, de brassage, de rhizome, d'interculturalité, de fluidité... autant de qualités qui campent l'indétermination caractéristique dont se nourrit le projet postmoderne.

Cette confusion entretenue par Gilroy entre le projet épistémologique qu'il voudrait mettre en œuvre et la diaspora qui se retrouve porteuse des qualités de ce même projet explique, à mon sens, que deux critiques diamétralement opposées et pourtant aussi recevables l'une que l'autre lui aient été adressées. D'un côté, celle de Robin Cohen (1997 : 149-151) s'en prend à une construction qu'il perçoit comme trop intellectuelle et trop redevable des canons du postmodernisme ; le sociologue réclame alors ce qu'il appelle des « marqueurs de réalité » (*reality markers*) pour démontrer « empiriquement » que l'existence de la « Black Atlantic » n'est pas seulement imputable à l'imaginaire des écrivains ou des artistes auxquels s'intéresse Gilroy, mais aussi à « l'expérience vécue » des migrants de la diaspora. Curieusement d'ailleurs, alors qu'il entreprend de faire l'inventaire de quelques-uns de ces marqueurs empiriques, Cohen (1997, 1998) va rechercher les traces d'un modèle classique de diaspora (conscience communautaire, territoire d'origine, idéologie du retour...), comme s'il n'avait pas compris l'idée essentielle contenue dans le modèle de Gilroy, qui est précisément de rompre avec l'idée de communauté pensée par référence à la métaphore de la racine.

À l'opposé, la critique de David Scott s'attaque à l'orthodoxie non avouée de Paul Gilroy et lui reproche de n'avoir pas assumé jusqu'au bout la posture théorique qui consiste à « rompre avec l'historiographie rationaliste » (1997 : 30). Car, pour cet auteur, la démarche de Gilroy demeure celle d'une « ethnographie historique » (*ibid.* : 32) qui continue de mettre en œuvre ce qu'il appelle un dispositif de vérification ou un « appareil de vérité » (*a truth apparatus*). Même si elle complique le trajet classique de l'anthropologie entre recherche empirique et théorie, la démarche de Gilroy cherche bien, à travers des pratiques (artistiques et littéraires), à identifier la pluralité sociale par laquelle il entend définir le concept de diaspora. C'est cette recherche de faits attestant le caractère « véridique » de la diaspora que Scott désapprouve. Pour lui, il faut se débarrasser du mode d'autorité

de l'anthropologie classique pour, nous dit-il, ne plus avoir affaire à la preuve « ethnographique », mais seulement à « l'adéquation conceptuelle » (*ibid.*). Travailler cette adéquation reviendrait alors, selon Scott, à intégrer pleinement l'idée que la diaspora est avant tout « constituée discursivement » (*ibid.* : 35) et qu'elle embrasse ainsi une somme de discours et de significations (*maximal meanings*; *ibid.* : 36) qui traduisent les multiples manières de s'appropriier les figures de l'esclavage et de l'Afrique.

Ces deux critiques opposées, l'une regrettant l'absence de l'apport empirique, l'autre évaluant ce même apport comme encombrant, attestent bien la confusion entretenue par Gilroy entre la posture épistémologique et l'objet de sa conceptualisation. Là où Robin Cohen ne retient que le discours théorique de ce binôme où se confondent la construction intellectuelle sur la diaspora et la diaspora elle-même, David Scott ne voit que l'objet, c'est-à-dire les expressions associées à l'ethos de la « Black Atlantic ».

Cette confusion repérée, on est en droit de se poser la question de l'existence même de cette diaspora. Est-il possible d'en cerner les contours sur la base de manifestations puisées dans le réel ? Est-il possible de parvenir à la reconnaître par delà les intentions qui motivent forcément le discours intellectuel produit sur elle ? Ces questions pourront paraître naïves. Je crois pourtant nécessaire de les poser et surtout de prendre à nouveau le risque d'une proposition. C'est ce sur quoi je terminerai mon propos.

Comme j'ai tenté de le montrer plus haut, le modèle de Gilroy, si on lui fait subir quelques distorsions, semble offrir la possibilité de reconnaître la diversité des orientations culturelles produites au sein de l'univers noir des Amériques, en particulier aux Antilles. Je rejoins volontiers David Scott (1997) lorsqu'il affirme que la diaspora est en définitive une communauté de discours à travers lesquels sont appropriées différemment les deux figures de l'Afrique et de l'esclavage. La diversité sociale à l'œuvre dans les collectifs de la diaspora pourrait être mise en rapport avec ces différentes manières de rendre le passé signifiant et de l'inclure dans diverses narrations, bien qu'un tel constat n'explique en rien comment ni pourquoi une telle diversité en vient à se produire, alors que pour d'autres peuples diasporiques, tel le peuple juif, il s'agit de ramener le destin communautaire à une seule narration, celle de la Bible. Dans tous les cas, identifier la diversité, même quand elle est discursive, appelle bien ce que David Scott refuse et ce que Gilroy camoufle, à savoir des procédures de construction du savoir qui restent attachées au principe d'une « objectivation » et d'une recherche d'adéquation entre concept et manifestations du réel.

Quand il veut se soustraire à un tel exercice – celui de l'objectivation ou de la recherche empirique –, David Scott (1997 : 36) n'échappe pas à la contradiction qui lui fait trouver des « exemples » pour illustrer la pluralité des discours qu'il entend signifier (« par exemple la dispute entre W. E. B. Du Bois et Marcus Garvey... » ; *ibid.*)²¹. De même semble-t-il considérer l'idée de « discursivité » comme un viatique miraculeux qui rendrait caduque toute tentative anthropologique, comme si parler de « discours » plongeait immédiatement dans une réalité

insaisissable, étrangère aux formes matérialisées et extériorisées de la socialité. Or, nous savons bien que les discours sont des formes de construction (matérialisation) de la vie sociale (Berger & Luckmann 1986) et qu'ils intègrent, même quand ils se présentent avec la légèreté de la seule parole, un ensemble de pratiques sociales accessibles à la démarche empirique. Identifier des discours, comme le fait Scott, c'est déjà intégrer une démarche d'objectivation qui conduit à distinguer un « objet » chargé de sens. C'est aussi déboucher sur une recherche d'adéquation qui n'est pas purement « conceptuelle », comme le suggère Scott (qu'est-ce qu'une recherche d'adéquation qui ne mettrait pas en rapport deux éléments distincts ?), mais qui cherche à rendre compte des objets (ici les discours) par des constructions théoriques (les concepts, y compris le concept de « discours »).

On l'aura compris, ces dernières remarques plaident pour une recherche sur la diaspora noire des Amériques qui ne se fourvoie pas dans la quête vaine d'une posture voulue fondée à l'écart de tout précepte épistémologique apparenté à l'objectivation. Le postmodernisme nous a montré la prétention moderne d'un dispositif de recherche censé donner à voir une réalité objective. Nous savons maintenant que cette réalité est enchâssée dans le discours, les valeurs et les intentions des « producteurs de modèles ». Fort de cet acquis, il est peut-être temps de se tourner à nouveau vers le projet moderne, non pas bien sûr en tant que machine à catégoriser le monde et à le rendre binaire, ni en tant que dispositif destiné à faire émerger un savoir purifié de toute idéologie, mais en tant que projet de connaissance *critique*, en pratiquant jusqu'à l'obsession, à la manière du projet de réflexivité de Pierre Bourdieu (1992), le « doute radical » et le souci de discernement entre intentions théorique, épistémologique et idéologique. Une tentative qui vaut sans doute d'être conduite si l'enjeu en est autant « l'élargissement des possibilités de discours intelligible entre les peuples » (Geertz 1996 : 145) que l'accès à ce qui continue de maintenir ces peuples dans des univers puissamment contraignants.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : diaspora/*diaspora* – sociétés afro-américaines/*Afro-American societies* – hybridité/*hybridity* – épistémologie/*epistemology* – postmodernisme/*postmodernism*.

21. Autre contradiction assez remarquable de Scott (1997 : 36) : celle où il affirme que « l'identité de l'individu est toujours en partie constituée – parfois contre sa propre volonté – à l'intérieur d'une structure de reconnaissance, d'identification et de subjectivation ». Comment un tel énoncé, qui se présente comme une véritable loi inspirée d'une théorie structuraliste, peut-il être formulé alors que son auteur vient de remettre en cause tout ce qui s'apparente à un « méta-discours » et à un « appareil de vérité » ?

Affergan, Francis

1983 *Anthropologie à la Martinique*. Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

Alleyne, Mervyn

1996 [1988] *Africa : Roots of Jamaican Culture*. Chicago, Research Associates School Times Publications.

Appadurai, Arjun

1990 « Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy », *Theory, Culture & Society* 7 : 295-310.

Asante, Molefi K.

1990 *Kemet, Afrocentricity and Knowledge*. Trenton, Africa World Press.

Assayag, Jackie & Véronique Bénéï

2000 « À demeure en diaspora », *L'Homme* 156, n° spéc. : *Intellectuels en diaspora et théorie nomades* : 15-28.

Berger, Peter & Thomas Luckmann

1986 *La Construction sociale de la réalité*. Paris, Méridien Klincksieck.

Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau & Rafaël Confiant

1993 *Éloge de la créolité*. Paris, Gallimard. [1^{re} éd. 1989.]

Bhabha, Homi K.

1994 *The Location of Culture*. London-New York, Routledge.

Bonnet, Alastair

1999 « Constructions of "race", place, and discipline. Geographies of "racial" identity and racism », in Martin Bulmer & John Solomos, eds, *Ethnic and Racial Studies Today*. London, Routledge.

Bourdieu, Pierre

1992 « La pratique de l'anthropologie réflexive », in Pierre Bourdieu & Lois

Wacquant, *Réponses*. Paris, Seuil (« Libre examen »).

Bruneau, Michel, ed.

1995 *Diasporas*. Montpellier, GIP-RECLUS, Maison de la Géographie.

Chamberlain, Mary, ed.

1998 *Caribbean Migration : Globalised Identities*. London, Routledge.

Chevannes, Barry

1998 « New Approach to Rastafari », in Barry Chevannes, *Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews*. New Brunswick, Rutgers University Press.

Chivallon, Christine

1997a « Du territoire au réseau : comment penser l'identité antillaise ? », *Cahiers d'études africaines*, 37 (4) : 767-794.

1997b « De quelques préconstruits de la notion de diaspora à partir de l'exemple antillais », *Revue européenne des migrations internationales* 13 (1) : 149-160.

1998 *Espace et identité à la Martinique. Paysannerie des mornes et reconquête collective, 1840-1960*. Paris, CNRS Éditions.

1999 « Les pensées postmodernes britanniques ou la quête d'une pensée meilleure », *Cahiers de géographie du Québec* 43 : 119.

2001 « Religion as space for the expression of Caribbean identity in the United Kingdom », *Environment and Planning D : Society and Space* 19 (4).

Clifford, James

1992 « Travelling cultures », in Laurence Grossberg, Cary Nelson & Paula A. Treichler, eds, *Cultural Studies*. New-York, Routledge : 96-116.

1994 « Diasporas », *Cultural Anthropology* 9(3) : 302-338.

Cohen, Robin

1995 « Rethinking "Babylon" : iconoclastic conceptions of the diasporic experience », *New Community* 21(1) : 5-18.

1997 *Global Diasporas: An Introduction*. London, UCL Press.

1998 « Cultural Diaspora : The Caribbean Case », in Mary Chamberlain, ed., *Caribbean Migration : Globalised Identities*. London, Routledge.

Constant, Denis

1982 *Aux sources du reggae. Musique, société et politique à la Jamaïque*. Roquevaire (France), Éditions Parenthèses.

Cooper, Carolyn & Cecil Gutzmore

2000 « Border Clash : The Politics of Location in Jamaican Popular Culture », in Carolyn Cooper, ed., *Jamaican Popular Culture at Large*. Durham, Duke University Press, à paraître.

Deleuze, Gilles & Félix Guattari

1980 *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Paris, Éditions de Minuit.

Du Bois, W. E. B.

1959 *Âmes Noires*. Paris, Présence Africaine. [Éd. orig. : *The Souls of Black Folks*, 1903.]

Edmonds, E. B.

1998 « The Structure and Ethos of Rastafari », in Nathaniel S. Murrel, William D. Spencer & Adrian A. McFarlane, eds, *Chanting Down Babylon. The Rastafari Reader*. Kingston, Ian Randle Publishers.

Geertz, Clifford

1996 *Ici et Là-bas. L'anthropologue comme auteur*. Paris, Métailié. [Éd. orig. : *Works and Lives. The Anthropologists as Author*. Stanford, Stanford University Press/Polity Press, 1988.]

Geiss, Imanuel

1974 *The Pan-African Movement*. London, Methuen.

Ghasarian, Christian

1998 « À propos des épistémologies post-modernes », *Ethnologie française* 28 (4) : 563-577.

Gilroy, Paul, Lawrence Grossberg & Angela McRobbie, eds

2000 *Without Guarantees. In Honour of Stuart Hall*. London, Verso.

Giraud, Michel

1997 « La créolité : une rupture en trompe-l'œil », *Cahiers d'études africaines* 37(4) : 795-812.

Glissant, Édouard

1981 *Le Discours antillais*. Paris, Seuil.

1990 *Poétique de la relation*. Paris, Gallimard.

Gutzmore, Cecil

2000 « Lef Di "Creole" Ting No Man ! The Creolization Problem in Caribbean Historical Experience, Caribbean Creative Endeavour and Caribbean Studies », Kingston, University of the West Indies, Department of History, Graduate Seminar.

Hall, Stuart

1994 [1990] « Cultural Identity and Diaspora », in Patrick Williams & Laura Christmas, eds, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. London, Harvester-Wheatsheaf.

Harris, Joseph. E., ed.

1993 [1982] *Global Dimensions of the African Diaspora*. Washington, Howard University Press.

Hooks, Bell

1990 *Yearning : Race, Gender, and Cultural Politics*. Toronto, Between the Lines.

Howe, Stephen

1998 *Afrocentrism. Mythical Pasts and Imagined Homes*. London, Verso.

Kasinitz, Philip

1992 *Caribbean New York. Black Immigrants and the Politics of Race*. New York, Cornell University Press.

Lazarus, Neil

1995 « Is a Counterculture of Modernity a Theory of Modernity ? », *Diaspora* 4(3) : 323-329.

Lee Lott, Tommy

1995 Review of Paul Gilroy, *The Black Atlantic : Modernity and Double Consciousness*, *Social Identities* 1 (1) : 200-220.

Lipsitz, George

1995 Review of Paul Gilroy : *The Black Atlantic : Modernity and Double Consciousness* », *Social Identities* 1 (1) : 193-200.

Lucas, Raphaël

1999 « L'aventure ambiguë d'une certaine créolité », *Palabres. Revue culturelle africaine* 2 (3) : 9-28. Université de Brême.

Mattelard, Armand & Éric Neveu

1996 « *Cultural Studies Stories*. La domestication d'une pensée sauvage ? », *Réseaux* : 11-58.

Mintz, Sidney & Richard Price

1992 *The Birth of African-American Culture. An Anthropological Perspective*. Boston, Beacon Press. [1^{re} éd. 1976.]

Moses, Wilson J.

1996 *Classical Black Nationalism. From the American Revolution to Marcus Garvey*. New York, New York University Press.

Patterson, Tiffany R. & Robin D. G. Kelley

2000 « Unfinished Migrations : Reflections on the African Diaspora and the Making of the Modern World », *African Studies Review* 43 (1) : 11-46.

Price, Richard

2001 « The Miracle of Creolization », *New West Indian Guide* 75 : 35-64.

Pryce, Ken

1979 *Endless Pressure. A Study of West Indian Lives-Styles in Bristol*. Bristol, Bristol Classical Press.

Safran, William

1991 « Diasporas in Modern Societies : Myth of Homeland and Return », *Diaspora* 1 (1) : 83-99.

Scott, David

1997 « "An Obscure Miracle of Connection" : Discursive Tradition and Black Diaspora Criticism », *Small Axe* 1 : 19-38.

Sheffer, Gabriel

1993 « Ethnic diasporas : a threat to their hosts ? », in D. Weiner, ed., *International Migration and the Security of States*. Boulder, Westview Press.

Skinner, Elliot P.

1993 « The Dialectic Between Diasporas and Homelands », in Joseph E. Harris, eds, *Global Dimensions of the African Diaspora*. Washington, Howard University Press. [1^{re} éd. 1982.]

Spivak, Gayatri Chakravorty

1994 [1988] « Can the Subaltern Speak ? », in Patrick Williams & Laura Chrisman, eds, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. London, Harvester Wheatsheaf : 66-112.

St Clair Drake

1993 « Diasporas Studies and Pan-Africanism », in Joseph E. Harris, ed., *Global Dimensions of the African Diaspora*. Washington, Howard University Press. [1^{re} éd. 1982.]

Sundiata, Ibrahim K.

1996 « Africinity, Identity and Culture », *Issue. A Journal of Opinion*, special issue : *African Diasporas Studies* 24 (2) : 13-17.

Van Deburg, William L.

1997 *Modern Black Nationalism. From Marcus Garvey to Louis Farrakhan*. New York, New York University Press.

